

# Jean-Paul Sartre: La dialéctica ágil y paciente

SONIA ARRIBAS

Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid

**RESUMEN.** Este ensayo reconstruye la concepción sartreana de una dialéctica de la historia y la política, tal y como está esbozada en «Cuestiones de método». Se exponen los principios de su articulación del marxismo y el existencialismo, así como sus reflexiones sobre el *proyecto* existencial como la mediación entre la base económica de la sociedad capitalista y su superestructura ideológica, o en tanto que la mediación subjetiva y práctica entre contradicciones objetivas. Se argumenta que esta idea del proyecto se basa en un dualismo insostenible entre el Saber y lo real, que el concomitante concepto del imaginario se formula problemáticamente en términos de representación y que una perspectiva marxista, sin existencialismo, permitiría tematizar la subjetividad y la contingencia de la historia y la política sin dualismos ni modelos representacionistas del imaginario.

**Palabras clave:** Sartre, dialéctica, existencialismo, marxismo

**ABSTRACT.** This essay reconstructs the Sartrean conception of a dialectics of history and politics, as it is advanced in «In Search of a Method». The principles of Sartre's articulation of Marxism and existentialism are put forward, as well as his reflections on the existential *project* as the mediation between the economic base of capitalist society and its ideological superstructure, or as the subjective and practical mediation between objective contradictions. The essay argues that this idea of the project is based on an untenable dualism between Knowledge and the real, and that its concomitant notion of the imaginary is problematically formulated as a form of representation. A Marxist approach, without existentialism, can thematize subjectivity and the contingency of history and politics, without dualisms or representationist models of the imaginary.

**Keywords:** Sartre, dialectics, existentialism, marxism.

Si han sido pocos los filósofos que se han puesto a escribir sobre vivencias infantiles, recuerdos de juventud, objetos nimios, obsesiones personales o preocupaciones recurrentes, aún menos son los que han logrado que nada de esto quedase en lo meramente anecdótico, en la falta de visión, en cierto patetismo —o, ¿por qué no?, en el tedio de lo pequeño-burgués, como se decía en tiempos de Sartre<sup>1</sup>—. En la tradición marxista, junto a Benjamin y sus atre-

vidas incursiones en ese espacio intermedio, a medio camino entre lo individual y lo social, entre lo subjetivo y lo objetivo, de los sueños colectivos encarnados en las mercancías, Sartre aspiró a dar una visión global («totalizadora», en sus términos) de la sociedad capitalista contemporánea a partir de un retrotraerse a los deseos, cumplidos o frustrados, del siglo XIX. Los materiales los halló entre las aspiraciones, las fantasías y los temores que se esconden

entre los pormenores de las biografías individuales y tras lo imprevisible de los acontecimientos históricos.

Sartre concibió su método filosófico como un regreso a Marx (el Marx del *Dieciocho Brumario* y *Las luchas de clases en Francia*)<sup>2</sup>, pero para rescatarle y arrancar su pensamiento de quien consideró su falso discípulo: el marxismo que urde justificaciones pseudo-científicas de la historia y reniega de la posibilidad de la emergencia de lo nuevo. (En estos términos combate Sartre, después de la ruptura de su relación amistosa con el PCF, e incluso tras la muerte de Stalin, la deformación estalinista de la obra de Marx). Frente al determinismo económico de este tipo de acercamiento, luchó para que la filosofía se esmerase en hurgar hasta el máximo en las acciones y los cambios de rumbo de cada instante de la historia. Y para ello desarrolló una forma de escritura que, volcándose en el estudio de la biografía y obra de ciertas figuras clave, rescatando datos muchas veces ignorados del entramado social, político y económico en que vivieron, e investigando la interacción entre individuos o grupos en relaciones sociales en transformación, despertase en quien lo siguiera el reconocimiento de que aquello que se analizaba era posible vivirlo como propio. En juego estaba el rescate de las subjetividades concretas y contradictorias que forjaron cada episodio de la historia, y la reivindicación de una subjetividad comprometida con las acciones del presente. También la reconquista de una política alternativa a la mantenida por las dos grandes superpotencias<sup>3</sup>. Y es perfectamente defendible la tesis de que lo que en buena medida determinó su interés por una teoría que anidase en sí la posibilidad de la transformación revolucionaria fue justamente el hecho de que no vivió, salvo el lapso del 68, tiempos revolucionarios. Pero la revolución en Sartre sólo podía emerger en tanto que la progresiva y ardua

toma de conciencia de sí de un colectivo formado a partir de un proyecto común.

A Sartre no le resultaría del todo incorrecto que su método fuera comparado con algo así como un rescate y desciframiento de lo no sabido en las empresas individuales de determinados personajes escogidos, con el fin de situarlos en un cruce de caminos de acontecimientos históricos, o para brindarlos como alegoría de una época —y de su propio inconsciente, pues nunca ocultó su profunda identificación con Flaubert: tanto el uno como otro odiaron la clase burguesa a la que pertenecieron, aunque hundieran profundamente sus raíces en ella—. Pero como no quiso echar mano del trabajo de Freud porque, a su juicio, se basaba en una teoría mecanicista del inconsciente y un pansexualismo simplista, ni tampoco ha sido tan obvio para muchos el lazo entre el materialismo histórico y el psicoanálisis («existencial» en Sartre), y su interpretación de Marx fue desde luego excéntrica al marxismo institucionalizado contra el que con denuedo batalló, no es de extrañar que acabase zarandeado por todos lados, y en particular por aquellos, un poco más jóvenes, que estuvieron bajo su influencia: por ejemplo, por citar sólo a dos en la tradición marxista, por Althusser, quien no soportaba el empleo sartreano de categorías hegelianas, descartadas según él por Marx, y concibió una teoría materialista de propio cuño, con una historia procesual sin telos ni sujeto, como antídoto frente a lo que él consideró acientificidad en Sartre; o por los situacionistas, quienes odiaron su eterna figura de intelectual público. Pero éstas y otras críticas concretas no desdibujaron el intento sartreano de abordar la relación entre lo subjetivo y lo social, entre lo ideológico y lo económico, mediante categorías y conexiones que no redujesen lo uno a lo otro, y que llegasen a captar con la máxima precisión la singularidad de lo estudiado. En esta precisión residía su fuerza.

1. *El vaivén entre dos planos:  
el saber y lo real*

En «Cuestiones de método»<sup>4</sup> un recuerdo de juventud es presentado como el germen desde el que se pone en movimiento la dialéctica, uno que resuena entre los demás porque fue compartido por una generación entera. Sartre rememora que los estudiantes parisinos de mediados de los años veinte, educados en su mayor parte en el humanismo, vivían a caballo entre el mundo académico de las discusiones de libros y el interés por el distante mundo de los proletarios. El tiempo de trabajo se dedicaba al arsenal de la lógica aristotélica, a la historia de la filosofía y a la lectura de los textos del materialismo histórico —pues había que conocerlo bien para refutarlo—. (Sartre escribe que leyó *La ideología alemana* y *El capital* a los dieciocho años). El materialismo era percibido como un sistema filosófico compacto, como una concepción del mundo elaborada hacía ya mucho tiempo por un intelectual recluido en una biblioteca de Londres. Del mundo de los trabajadores se sabía y se hablaba, pero no como una realidad efectiva, creada históricamente, sino como un problema que preocupaba a las conciencias individuales. Las masas de trabajadores eran manchas abstractas en la geografía de París cuya situación había que mejorar por principio, porque era intolerable. La diaria constatación de su existencia y el recorrido intelectual que por imperativos curriculares conducía a las ideas de Marx corrían, pues, trayectorias paralelas. Sólo era necesario, sin embargo, que sus respectivos trazados se desviasen un poco, que se hicieran menos rectos, para que fuera posible que los libros de Marx se empezasen a referir de forma concreta a las multitudes. El joven demócrata burgués que era Sartre quería algo más que aprender ideas, quería que el impacto de la experiencia se transformase en algo productivo. Se le estaba volviendo imposible seguir manteniendo

al materialismo histórico como un material intelectual inerte sobre el pupitre, como una disciplina académica entre las demás. Había que empezar a hablar de los procesos objetivos y de las aventuras de la historia que habían engendrado el mundo, ese mundo. Lo que antes mantenía como dos compartimentos aparte, su formación intelectual y la percepción de lo impenetrable del mundo proletario, entraba lentamente en una relación dialéctica que tenía que hacer fructífera hasta sus últimas consecuencias. Las masas no podían seguir siendo abstractas, tenían que convertirse en una pregunta cuyas respuestas había que buscar en la historia y en los intereses del presente; la experiencia no podía ser meramente individual, tenía que canalizarse para convertirse en el acicate de la escritura, en la materia prima con la que se alimenta la dialéctica totalizante, la que busca conexiones (mediaciones) entre fenómenos dispares combatiendo la percepción del aislamiento.

Así narra Sartre, con su característico estilo existencialista, su gradual atracción hacia el materialismo histórico y su relativamente tardía politización. En un plano más teórico, pero no menos expresivo, reconstruye Sartre, también en forma de narrativa, la relación dialéctica entre la aproximación materialista a los procesos históricos y el encuentro existencialista con la realidad de la experiencia vivida. Si el materialismo histórico articula e interpreta las transformaciones históricas, los hechos políticos y el funcionamiento económico de la sociedad, el existencialismo desentraña la confrontación, descrita a menudo como un desgarramiento, del sujeto con el mundo. El método filosófico debe dar tanta cuenta del devenir histórico de las estructuras sociales del presente, como de la situación del individuo que las vive, produce o sufre. Son aproximaciones en principio antitéticas, la una explica mecanismos objetivos, la otra da voz a una experiencia vivida subjetivamente. Pero ambas son

irrenunciables, según Sartre, porque se implican y necesitan mutuamente: el materialismo histórico, «porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron» (p. 36); el existencialismo, porque cierta forma de marxismo no se ha aplicado lo suficiente a investigar la subjetividad de los individuos enfrascados en la historia y ha tendido a convertirse en un Saber, un compendio de ideas anquilosadas e inservibles que reducen todo a una causalidad económica. La dialéctica tiene que intentar plasmar la continua interacción entre la subjetividad que se vierte al mundo en cada instante, de manera efectiva, creando las estructuras objetivas de lo social (Sartre habla de «la exteriorización de lo interior»), y la objetividad en tanto que el conjunto de las condiciones materiales que gobiernan las relaciones humanas («la interiorización de lo exterior»). Pero a Sartre también le es posible imaginar un hipotético fin a la necesaria complementariedad e irreductibilidad de las dos operaciones del método dialéctico. Cabría concebir que un día el materialismo histórico lograra captar la subjetividad del que se interesa y toma parte como teórico o lector, así como la de los que crean o padecen los cambios sociales, políticos y económicos: «El día en que la búsqueda marxista tome la dimensión humana (es decir, el proyecto existencial) como el fundamento del Saber antropológico, el existencialismo ya no tendrá más razón de ser: absorbido, superado y conservado por el movimiento totalizador de la filosofía, dejará de ser una investigación particular para convertirse en el fundamento de toda la investigación» (p. 155). Ese día el existencialismo, el énfasis insobornable en lo irreductiblemente real y práctico de lo vivido singularmente, habrá cumplido la función correctiva que le tocó en suerte históricamente, y caerá por su propio peso, en una especie de auto-inmolación.

El problema planteado por Sartre es el de cómo articular un movimiento continuo

de ida y vuelta entre dos aproximaciones heterogéneas a un mismo objeto: «existencialismo y marxismo pretenden alcanzar el mismo objeto, pero el segundo ha reabsorbido al hombre en la idea y el primero lo busca *dondequiera que esté*, en su trabajo, en su casa, en la calle» (p. 35). El existencialismo incide en que el objeto en cuestión no debe ser subsumido bajo ningún concepto universal, ni cuando se trate de uno muy elaborado, ni cuando la tradición o el uso le otorgue un supuesto peso moral. Estamos inmersos en conflictos, emprendemos acciones no queridas, nos vemos abocados a una postura, vivimos unas condiciones materiales distintas de las de otros, hemos crecido en un determinado entorno, nos han educado de tal forma, nos sometemos de mala fe a un imperativo, se espera o esperamos tal cosa de nosotros...: el acecho de lo concreto en cada página escrita por Sartre no se explica por la supuesta exterioridad del objeto con respecto al sistema filosófico que se propone atraparlo, ni tampoco (contra Kierkegaard) porque su vivencia sea necesariamente imposible de conceptualizar. Tampoco es, en consecuencia, un problema meramente epistemológico, ni una cuestión que Sartre formule como aspiración a un estilo individual, en el sentido de la consecución de una escritura singular e inconfundible. Muy al contrario, el objeto compartido del existencialismo y marxismo es, como argumentaremos en detalle más adelante y ahora anticipamos brevemente, el plano mismo en el que se juega la política: en Sartre, el huido espacio por el que se filtra el peso de la historia en las historias individuales, y aquel por el que penetra lo contingente de las historias individuales en la historia. Aquello que une al materialismo histórico y al existencialismo es que en las manos de Sartre se alían para convertirse en empresas radicalmente políticas —y por ende anti-filosóficas en el sentido de Marx—. Los conceptos que manejan, las estructuras que articulan o las

vivencias que intentan comunicar están al servicio de la política en tanto que la dimensión primera de lo humano, aquella en la que uno está metido, o situado, de antemano. Es, en cierto modo, la dimensión que Sartre ya evocaba en *La náusea*<sup>5</sup> cuando mostraba objetos en un continuo derrumbarse y especialmente a un ser humano perennemente acechado por la contingencia.

El movimiento bidireccional, o vaivén, entre el materialismo histórico y el existencialismo es también una forma de control frente al idealismo en el que se cae en cuanto que se reprime la continua efectividad del campo de la política. El marxismo que reduce las acciones humanas a leyes económicas o a funciones de clase ya dadas y supuestas de antemano evade el plano de la política y acaba en una posición tan idealista como la del joven Sartre —aquel que invocaba principios ante los problemas del mundo—, o la de la filosofía que diserta sobre la justicia como si se tratara de un problema conceptual, lógico o argumentativo. En efecto, Sartre critica numerosas teorías y posiciones idealistas de orientaciones políticas a menudo contrapuestas; todas se asemejan en que se asientan cómodamente en la cabeza de quien las pergeña e ignoran deliberadamente su conexión con la práctica. Sartre recuerda aquel caso del marxista Rakosi, quien creía que el metro de Budapest se construiría porque así lo soñaba —y si el subsuelo no era el adecuado para este tipo de construcción, entonces estaba claro que estaba hecho de un material contrarrevolucionario: «El intelectual marxista creyó durante años que servía a su partido violando la experiencia, desdiciendo los detalles molestos, simplificando groseramente los datos y sobre todo conceptualizando los hechos *antes* de haberlos estudiado» (p. 30). Pero no menos idealista es quien, por ejemplo, dé cuenta de los acontecimientos políticos internacionales inmedia-

tamente posteriores a la revolución de 1789 como si fueran la consecuencia inevitable de la rivalidad comercial entre Inglaterra y Francia. Así lo hace Daniel Guérin en la, por otro lado, admirable *La lutte des classes sous la première République*<sup>6</sup>, reduciendo por un instante lo político a lo social y ganándose con ello las críticas de Sartre. Si una guerra se explica por las operaciones financieras de una burguesía de la que no se especifican nombres propios ni intereses cambiantes, se hace creer que su estallido fue provocado por la pasividad de sus miembros en el seno de la clase a la que pertenecieron. Es decir, la clase se erige apresuradamente como un concepto totalizante que impide un acercamiento a la responsabilidad, asumida o no, de los individuos y grupos que en cada caso y singularmente tomaron parte en las decisiones: «se pierde lo real al totalizar demasiado deprisa y al transformar sin pruebas el significado en intención, el resultado en objetivo realmente deseado» (p. 48). (Volveremos más tarde a la pacientemente redactada versión sartreana de los hechos cuando exponamos los pormenores de la dialéctica materialista de su método y nos centremos en su concepción de la interacción entre la infraestructura y la ideología). Por lo tanto, la caída en el idealismo, en todas y cada una de sus diferentes vertientes, no es un problema de índole meramente epistemológica o filosófica —aunque también lo sea, pero de forma derivada. El idealismo, tal y como Sartre plantea la cuestión en este texto programático, es una postura filosófica implícita o explícita que hay que desmontar porque es, por encima de todo, un posicionamiento político concreto, cuyas consecuencias efectivas hay que sacar a la luz. A juicio de Sartre, toda filosofía o actitud que se desentienda de lo vivido y que no preste atención a los pormenores históricos y políticos de su propia situación corre el riesgo de caer acto seguido en el idealismo. El

método se afirma entonces como una permanente tarea combativa que se sirve de unos utensilios teóricos muy específicos, los del existencialismo y el materialismo histórico, porque ellos son los únicos que tienen como objetivo compartido que la inextricable dimensión política e histórica de cada situación no quede ni domesticada ni obturada. Por consiguiente, la interpretación habitual según la cual el método bidireccional sartreano de sus últimos años no es más que una resolución o compromiso filosófico entre dos concepciones filosóficas o entre dos ópticas, la subjetiva y la objetiva, la individual y la social, cae en ese mismo idealismo filosófico que su método vehementemente rechaza.

Sólo es posible justificar por qué Sartre necesita de dos aproximaciones al objeto de la política, de un permanente viaje de ida y vuelta entre ellas, si se observa que como punto de partida de su planteamiento está estableciendo una discordancia entre dos planos. Sartre enfatiza repetidamente que el plano de lo real y el plano del saber no se corresponden totalmente, que entre ellos se da siempre una discordia o falla que significa, en términos prácticos, que lo real no pueda ser nunca perfectamente abrazado por el saber, por el conocimiento: «El conocimiento es un modo de ser pero con la perspectiva materialista no puede tratarse de reducir el ser a lo conocido» (p. 11). El saber está siempre a la zaga de los acontecimientos, esto es, se da siempre un retraso entre lo que está ocurriendo y el conocimiento que tenemos de ello, una vez que ha ocurrido. Esta discordancia entre el saber y lo real también se puede expresar en términos de inconmensurabilidad: por un lado, están los conceptos, el saber articulado y estructurado, y, por otro, «la vida *subjetiva*, [que] en la medida en que es vivida, nunca puede ser el objeto de un saber; escapa al conocimiento por principio» (p. 21). Homólogas discordancias confirman la idea de que el

plano de lo real y el plano del saber pertenecen a esferas heterogéneas: por ejemplo, la que se da entre el idealismo en tanto que predominio del saber, y el materialismo como apertura radical a lo vivido, la política y el trabajo; o la que se desliza entre el saber, por una parte, y la acción, también denominada praxis, por otra. Pero hay una discordancia, seguramente la más llamativa y confusa, que abre contundentemente la *Crítica de la razón dialéctica* y que se establece prácticamente en términos de oposición: la filosofía versus la ideología. La filosofía es una determinada concepción del hombre y de las relaciones sociales que nace de los movimientos sociales y se recrea a partir de ellos. Su tendencia es a la unificación de las prácticas, los conocimientos y las técnicas por medio de la esquematización de contenidos en estructuras y principios. Se encuentra en una fase activa cuando está en plena efervescencia y evolución y responde exclusivamente a los intereses de la clase burguesa emergente, y se halla en una fase estable cuando se ha convertido en un conjunto de dogmas o conocimientos compilados, y como tal, como doctrina ya formada, pasa a ser usada de manera universal por las masas: «la filosofía sigue siendo eficaz mientras se mantiene viva la *praxis* que la ha engendrado, que la lleva y que ella ilustra. Pero se transforma, pierde su singularidad, se despoja de su contenido original y con fecha, en la medida en que impregna poco a poco a las masas, para convertirse en ellas y por medio de ellas en un instrumento colectivo de emancipación» (p. 17). Las primeras páginas del libro contienen asimismo una narrativa de la filosofía de la modernidad concorde con esta idea del nacimiento y crecimiento de la filosofía en el seno de la sociedad. A juicio de Sartre, la filosofía moderna atraviesa tres fases históricas, cada una de las cuales reproduce en su seno las dos etapas: espontánea y creativa, en pri-

mer lugar, y consolidada y generalizada, después. Los siglos xvii y xviii están bajo la influencia de Descartes y Locke, la segunda mitad del xviii y el xix bajo las de Kant y Hegel respectivamente; y finalmente, la segunda mitad del xix y el xx bajo la de Marx. Más allá de la corrección histórica de estas aseveraciones sobre el desarrollo interno y el anclaje o influencia social de los respectivos sistemas filosóficos, es posible, no obstante, vislumbrar que, según el trazado de Sartre, toda filosofía brota a partir del contacto inmediato con las distintas esferas y prácticas sociales de su tiempo, y a su vez genera un contenido que las configura o estructura, y que las hace reconocibles como hijas de esa época: «[las] filosofías se convierten [...] en el humor de todo pensamiento particular y en el horizonte de toda cultura, [y] son insuperables en tanto que no se supera el momento histórico del cual son expresión» (p. 18). Es decir, para proseguir con la citada discordancia entre lo real y el saber mantenida por Sartre, toda filosofía tiene un componente de conexión con lo real y otro de establecimiento como Saber, pero mientras que el primero se corresponde sólo con los intereses de una clase, el segundo es apropiado universalmente por las masas. Sartre ilustra con ejemplos cómo uno de los grandes sistemas filosóficos modernos, el de Descartes, estaba entrelazado en su fase primitiva con el mecanicismo de la ciencia y con el creciente sentimiento antirreligioso de ciertos grupos, y cómo el cartesianismo, ya en tanto que sistema, se infiltró posteriormente entre las masas populares de la Revolución otorgándolas un lenguaje común y universal con el que pasar por alto sus disensiones internas y conflictos.

Para comenzar por el final de esta narrativa de la modernidad filosófica es importante preguntar por qué Sartre aplica el esquema aquí reconstruido al último eslabón de la narrativa, es decir, al mismo

Marx. Ni Marx concibió su trabajo como una filosofía en el sentido sartreano de cierta creación que fuera reflejo de los intereses de una clase, ni tampoco en tanto que un dogma o Saber asentado como dogma y utilizable en tanto que tal como arma de emancipación. Esta última concepción, en alguna medida inspirada en la elaboración, llevada a cabo por Engels, del «materialismo histórico» como método, y posteriormente llevada hasta sus últimas consecuencias por el estalinismo, convirtió la obra de Marx en el Saber absoluto de las leyes de la historia o, como el mismo Sartre denunció en dos artículos aparecidos en 1946 en *Les Temps Modernes*<sup>7</sup>, en un monismo de la materia, sin cabida alguna para las acciones de los sujetos. También Althusser caracterizó de manera similar a Sartre la apropiación de Marx por el movimiento comunista internacional como la creación de una ontología de la materia que supuestamente funcionaba según leyes preestablecidas y codificadas<sup>8</sup>. Con su caracterización, es obvio que Sartre quiso incidir en esta crítica a la construcción del marxismo como doctrina, sin con ello desde luego hacer justicia al Marx que él mismo celebra y brillantemente rescata, el del *Dieciocho Brumario*, aquél le sirvió como inspiración para su propio método. Pero no menos problemática resulta la separación temporal que hace Sartre entre una etapa en que la filosofía se está gestando en la práctica entre una clase determinada (la burguesa) y otra en que se fija como dogma para ser usada por la clase oprimida. Esta división implica que el Saber en tanto que objeto muerto, ya constituido, y radicalmente desconectado de la práctica puede ser, no obstante, utilizado como instrumento colectivo de emancipación. El fundamento de esta división es la tesis, desde luego bastante conflictiva desde un punto de vista marxista, de si es posible que un conjunto de representaciones construidas

por la clase emergente (por ejemplo, las ideas kantianas de autonomía o de universalismo) puedan resultar políticamente efectivas para servir a la causa política de las masas. Pero no cabe la menor duda de que el cariz de esta tesis —tesis que, por poner un ejemplo contemporáneo, continuamente reaparece en las reivindicaciones políticas en nombre de los derechos humanos— proviene del presupuesto teórico más arriba expuesto, según el cual lo real y el saber pertenecen, en Sartre, a dos planos por principio heterogéneos.

Por su parte, la definición sartreana de la ideología, como ya hemos avanzado, es planteada por Sartre en contraposición a la filosofía. Mientras que la filosofía es, por lo menos en su segundo momento de desarrollo, un Saber o visión global del mundo utilizable como herramienta de emancipación, la ideología es la particular visión o interpretación que ciertos individuos elaboran de esa filosofía. «Propongo que a estos hombres *relativos* les llamemos ideólogos. Y ya que tengo que hablar del existencialismo, habrá de comprenderse que para mí sea una *ideología*; es un sistema parásito que vive al margen del Saber, al que en un primer momento se opuso y con el que hoy trata de integrarse» (p. 19). Aquí, como en otros lugares, Sartre insiste en su idea de que el existencialismo no es más que un utensilio temporal con el que combatir los excesos dogmáticos e idealistas de cierto marxismo. El existencialismo no construye sistemas de saber, ni elabora construcciones teóricas; se dedica a corregir, o incluso a destruir, aquellos sistemas filosóficos que niegan la posibilidad de la creación en la historia. Es una instancia agitadora, sin grandes pretensiones teóricas, de la siempre incongruencia que se da entre lo sabido y lo vivido: «insiste sobre todo en la irreductibilidad de algo real en el pensamiento y en su *primacía*» (p. 22). Lo cual confirma la narrativa reconstruida más arriba, según la cual el existencialismo es un refuerzo transitorio del que Sar-

tre se vale para luchar contra la tendencia del marxismo a convertirse en un Saber.

## 2. *El proyecto como mediación*

Según Sartre, el marxismo reduccionista de su tiempo está llevando a cabo una derivación lógica de la acción política a partir de un conjunto de datos sobre las condiciones materiales, los intereses de clase y la relación de fuerzas de los agentes involucrados en la situación histórica bajo su consideración. Es decir, de cierto conjunto de condiciones, intereses y fuerzas, que el marxismo engloba en un saber totalizante, brota como de una forma ineludible y necesaria un epifenómeno ideológico perfectamente esperado, el de la acción política y el discurso que le acompaña. En términos temporales, esto significa que la causalidad que rige este proceso es estrictamente lineal, dado que una vez que una serie de condiciones previas se establecen, sólo queda hacer la derivación lógica para averiguar el resultante curso de la acción. Y a la manera inversa, cuando se cuenta con los datos sobre el discurso ideológico de la acción, se puede retroceder fácilmente a los mecanismos y procesos materiales (infraestructurales) que lo provocaron. Nada de esto, según Sartre, es fiel a Marx. Mientras que el marxismo determinista elabora esquemas que luego acopla de una manera *ad hoc* a los análisis, Marx deja que los procesos se desarrollen en su singularidad, diseccionando los detalles minúsculos de cada acción individual, pero sin en ningún momento perder de vista el conjunto de las acciones. Pero la lectura elaborada por Sartre del método original de Marx denota asimismo cierta afinidad con el método de desciframiento textual de la hermenéutica. La visión de conjunto no es en ningún caso un esquema de partida al que se ajustan las acciones, sino más bien una «totalidad viva» (p. 33), esto es, una entidad que se está haciendo en íntima relación con las singularidades que la componen, como la



relación de un todo con sus partes: «cada hecho, una vez establecido, se interroga y se descifra como parte de un todo; y es *sobre él*, [...] como se determina, a título de hipótesis, la totalidad, en el seno de la cual encontrará su verdad. De tal manera, el marxismo vivo es *heurístico*: en relación con su búsqueda concreta, sus principios y su saber anteriores aparecerán como *reguladores*» (pp. 32-33). Si la causalidad lineal del marxismo determinista coloca de antemano las condiciones previas materiales de las que luego deriva una acción política adaptada a lo ya sabido del esquema de partida («escolástica de la totalidad») (p. 34), el de Sartre anticipa una totalidad, pero sólo a condición de volver en seguida a los pormenores de las acciones individuales, sin anularlos, y retomando a su vez los detalles que puedan hacer cuestionar la totalidad propuesta («búsqueda totalizante») (p. 34). Sartre también denomina esta forma de acercamiento casi circular a la causalidad y temporalidad de los hechos con el también bastante hermenéutico título de «método progresivo-regresivo».

Aparte de la siempre presente crítica al marxismo predominante en los círculos próximos al PCF, el método progresivo-regresivo de la dialéctica sartreana se aventura en varias direcciones, tres de las cuales ocupan el mayor número de páginas de «Cuestiones de método»: un esbozo preparatorio del posterior estudio sobre Flaubert en tanto que emblema de cierta dimensión del imaginario del Segundo Imperio francés, una crítica a la sociología dominante en los Estados Unidos, y una reconstrucción dialéctica de ciertos pasajes clave de la Revolución Francesa. En lo que sigue nos centraremos en algunos de estos últimos con el fin de presentar las categorías principales de la concepción sartreana del método dialéctico, progresivo-regresivo, de la historia y la política. Como veremos en seguida, el ya citado dualismo entre el Saber y lo real, punto de partida de su método, es el motor organi-

zador y estructurante de la articulación sartreana de una dialéctica materialista de la historia y la política.

El objetivo principal de Sartre cuando toma las tres grandes facciones involucradas en los acontecimientos acaecidos a partir de 1789 (girondinos, sans-culottes y jacobinos) es mostrar, contra las tradicionales interpretaciones marxistas, que cuando se presuponen como dados un conjunto de determinantes sociales y económicos de los que luego se derivan los hechos, o cuando se determinan los grupos en juego como si fueran bloques compactos, ni se hace justicia a la contingencia política de los avatares y las decisiones individuales ni a la verdadera temporalidad y causalidad interna de las acciones. Sartre pone como primer ejemplo la peor de las interpretaciones sobre la guerra entre Francia e Inglaterra, la más totalizante y simplista, la que explica su estallido en abril de 1792 por el mero conflicto de intereses comerciales entre ambos países, como consecuencia necesaria de los condicionantes económicos. Pero ¿qué facciones dentro o fuera de la Francia revolucionaria —se pregunta Sartre— llevaron las riendas de esta decisión? ¿Quiénes creían que saldrían beneficiados por el conflicto? Intentar responder a estas cuestiones es empezar a preguntarse por la responsabilidad política de los agentes involucrados, y especialmente por su particular percepción (o desconocimiento) de la situación, en el más que posible caso de que fuera distinta de la que nosotros, tras los hechos, disponemos. El contingente de los girondinos, hasta aquí llega la explicación habitual, fue la clase que, desde el interior del país, y preocupada por sus intereses comerciales, llevó a Francia a la guerra contra Inglaterra. La otra fue la clase de la nobleza y aristocracia que, junto al rey y a grandes sectores del orden eclesiástico, emigraron al extranjero para desde allí aunar las fuerzas necesarias para restaurar el Antiguo Régimen. La dialéctica de Sartre considera

que estas afirmaciones son insuficientes. Se sitúan hipotéticamente tras los hechos, como si su inminente encadenación siguiera un orden preestablecido. Dialectizar la historia es proseguir cuestionando la supuesta sucesión lineal de esos hechos, la supuesta entidad compacta de los grupos —en el caso examinado por Sartre, la facción girondina—, y la supuesta clarividencia de intenciones de los individuos. Y lo que es igual de importante, es también preguntarse por la representación de sí que tenían estos individuos en cada caso. Con esto último Sartre introduce la siempre dentro del marxismo problemática cuestión de la relación entre la infraestructura y la superestructura. Si los girondinos se creían superiores al pueblo, y se representaban a sí mismos como seres más sensibles y capaces, aunque no lo fueran, y si se creían apasionadamente dispuestos a transportar al mundo la libertad conseguida en Francia, estas creencias imaginarias tuvieron desde luego eficacia práctica en el fluctuante campo de los posibles de la política. Es decir, no se trataron de un epifenómeno, de una mera concepción flotante, ilusoria y reducible a los determinantes económicos que la originaron, sino un elemento más en el juego de la dialéctica de los acontecimientos, con consecuencias efectivas en los hechos. Así lo declara Sartre, refiriéndose a los girondinos: «su radicalismo verbal y su oportunismo práctico, su sensibilidad, su atolondramiento, todo ello lleva una marca de fábrica, pero lo que así se expresa no es la prudencia altanera y ya antigua de los armadores y los negociantes, sino la embriaguez de una pequeña burguesía intelectual en vías de tomar el poder» (p. 44). La representación imaginaria que tenían de sí un conjunto de individuos en un momento muy concreto ejerció influencia directa en las maniobras políticas que, tras el estallido de la guerra, expandieron la Revolución por otros lugares de Europa y el mundo. Sartre conceptualiza la dialéctica entre la representación

imaginaria y las acciones políticas en términos de síntesis entre intención y resultado, y pone el célebre y agudo ejemplo del actor que está representando a Hamlet. La acción se puede observar desde dos ángulos: desde el primero, alguien que se cree Hamlet se desplaza con el fin de matar a Polonio, desde el segundo, un actor con afán de gloria atraviesa el escenario enfrente del público. Lo segundo es lo que realmente hace. Ahora bien, no se puede decir que la representación imaginaria no guarde ninguna relación con la acción. Al contrario, los actos reales están presentes en el acto o representación imaginaria que el actor tiene de sí mismo: «Puede hablarse así a la vez de una comedia subjetiva —simple juego de apariencias que nada disimula, ningún elemento “inconsciente” — y de una organización *objetiva e intencional* de medios reales para alcanzar fines reales sin que una conciencia cualquiera o una voluntad premeditada haya organizado este aparato. [...] La verdad de la *praxis* imaginaria está en la *praxis* real, y aquélla, en la medida en que se tiene por simplemente imaginaria, envuelve unos retornos implícitos a ésta como a su interpretación» (p. 49). La representación imaginaria y el curso de la acción interaccionan entre sí en una serie de conjunciones y disyunciones, en una especie de vaivén de ida y vuelta entre dos momentos. La verdad del imaginario remite en última instancia a la verdad de la práctica, pero necesita a su vez del envoltorio del imaginario para darle forma, para subjetivarla.

La dialéctica de la historia de la Revolución desarrollada por Sartre se enlaza inmediatamente con los dos planos heterogéneos del Saber y lo real. Sartre combate la represión de la esfera de la política en tanto que emergencia de lo contingente frente a la rapidez de las elaboraciones marxistas totalizantes, frente a los esquemas establecidos a priori, y frente a la abstracción de las explicaciones causales —como ya se mostró, rasgos asimismo característicos

del idealismo—. Lo que estos rasgos denotan es la apresurada aserción de un Saber totalizante a expensas de una incursión en lo real, vivido y experimentado por los participantes. A expensas también de lo real de aquel que elabora el Saber, pues, como recalca Sartre en una nota a pie de página en referencia a los descubrimientos de la física, «el experimentador forma parte del sistema experimental» (p. 37), es decir, no se puede perder de vista la situación concreta del sujeto que escribe o investiga, tampoco su biografía. En efecto, su materialismo se propone situar a los individuos de la historia en un cruce de caminos que en ningún caso puede reducirse a una fuente explicativa o descubridora de acontecimientos y datos ya sabidos, sino que más bien se mantiene como principio regulativo de búsqueda a partir del cual se intentan desglosar los hallazgos no esperados o no sabidos (proceso cognitivo que Sartre denomina totalización en marcha).

En Sartre, el «ágil y paciente» (p. 112) recorrido de la dialéctica se sostiene sobre una serie de mediaciones entre el Saber y lo real que el método mismo va desbrozando sobre la marcha. Estas mediaciones revelan todo el arsenal existencialista del pensamiento de Sartre, elaborado en *El ser y la nada*<sup>9</sup>, y aquí retomado, no sin problemas, para la dialéctica marxista —o más concretamente, por el método progresivo-regresivo de la dialéctica: «Sin ser infiel a las tesis marxistas, [el existencialismo] entiende encontrar las mediaciones que permitan engendrar lo concreto singular, la vida, la lucha real y con fecha, la persona a partir de las contradicciones generales de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción» (p. 58). La más importante de estas mediaciones del método es la concepción del individuo en tanto que *proyecto*, en tanto que «superación de una situación» (p. 85). Todo ser humano se encuentra en primer lugar confrontado con una serie de condicionantes o factores reales que pertenecen a la esfera de la

mera necesidad, así como con su deseo o esfuerzo por encontrar los medios para superarlos. Sartre pone el ejemplo del estudio de Abram Kardiner sobre las Islas Marquesas<sup>10</sup>, donde se comprobó que el número de mujeres era escaso, con el resultante fenómeno social de la poliandria, institución formada para superar esa carencia. El proyecto —que en este contexto Sartre también llama *praxis*— es, pues, esa mediación de índole práctica entre lo dado de las circunstancias en que uno se encuentra y la consecución de un objetivo que las anule<sup>11</sup>. Por consiguiente, el proyecto conlleva la negación de lo dado, pero asimismo la creación de lo que no ha sido aún, de lo nuevo, en una especie de *dépassement* o *Aufhebung* hegeliana: «mantiene y muestra a la realidad superada, negada por el mismo movimiento que la supera» (p. 86). Y también, en tanto que transmisible, es una forma de conocimiento, pero, como resalta Sartre, conocimiento que en ningún caso es absoluto. La temporalidad del proyecto es circular en tanto que éste se ancla en una realidad que rechaza en nombre de otra que produce, y en la medida en que desaparece en el objeto. Reproduce en su seno el vaivén arriba explicitado entre el saber y lo real, puesto que en sí mismo no es más que movimiento: fijación temporal hacia la posibilidad de algo futuro que a su vez sobrepasa lo existente. En efecto, Sartre retoma la idea de los dos planos, aunque en este caso los conciba en tanto que acción y realidad, cuando define el proyecto como «desdoblamiento determinado: por una parte, está en el corazón de la acción singular, la presencia del porvenir como *lo que falta* y lo que descubre a la realidad por esta ausencia» (p. 87). O, también de forma algo más concisa más adelante, es «la *creatividad* humana, el proyecto como mediación entre dos momentos de la objetividad» (p. 90-91).

La mediación del proyecto tiene, dentro del método sartreano, un estatus bastante ambiguo. A veces es presentado en

tanto que conocimiento no absoluto que se sobrepone a la bruta necesidad de lo dado; en otras ocasiones se concibe en tanto que proceso de negación, sin existencia positiva, como mero devenir, o incluso como superación negadora. Finalmente, y como acabamos de ver, otras es presentado en tanto que vaivén entre dos momentos objetivos de la realidad. Todos estos rasgos apuntan la proyección en el futuro de una actividad concreta dentro del campo de los posibles de lo existente. La cuestión que inmediatamente surge es en qué medida conocimiento, negación, superación negadora y vaivén son instancias compatibles entre sí, y si en efecto casan con la concepción sartreana de una temporalidad circular no determinista. El girondino Brissot y la burguesía comerciante que iniciaron la progresiva expansión de los ideales de la Revolución francesa en el extranjero no lo hicieron porque se vieran impelidos por unos imperativos económicos que les llevaran a la defensa de sus intereses y el logro de mayores beneficios económicos; tampoco eran unos revolucionarios puros que estaban dispuestos a sacrificar todo por la expansión de la Revolución. Los girondinos se enfrentaron a unas circunstancias exteriores, las de cierta rivalidad comercial, y buscaron sacarle el provecho a la situación. Ahora bien, el modo en que lo hicieron en ese instante es inexplicable sólo en esos términos. Su vocación fue asimismo la de volcarse a una universalización de sus creencias liberales hacia otros lugares de Europa, y su aspiración fue ver desarrollar sus prácticas nacionales en otras geografías. *Interiorizaron* el conflicto político que se dio, en un momento preciso del devenir de los acontecimientos, entre el choque de las fuerzas políticas y económicas en que se encontraban con el afán de universalización de sus *propios* hábitos e intercambios comerciales: «Los girondinos existieron, persiguieron unos fines bien definidos, hicieron la Historia en una situación precisa y sobre la base de

condiciones exteriores: creían que escamoteaban a la Revolución en provecho propio; de hecho, la radicalizaron y la democratizaron. Hay que comprenderlos y explicarlos en el interior de esta contradicción política» (pp. 48-49). Según Sartre, el proyecto sería la resolución práctica y efectiva de esta contradicción política, el conjunto de las acciones que, negando tanto los condicionantes económicos (el anclaje en lo dado), como la vocación de índole imaginaria de los ideales (la anticipación del futuro), pasó a convertirse en la superación negadora de ambos. Es decir, la guerra trajo consigo la expansión de la revolución a otros lugares de Europa y del mundo, y este resultado ni se puede explicar meramente por los condicionantes económicos, ni tampoco solamente por la representación imaginaria y la vocación auto-interesada de los girondinos, ya que ambas razones son contradictorias entre sí. El proyecto sólo se explica en tanto que resolución de la contradicción, esto es, gracias a que una serie de individuos concretos se imaginaron como portadores de una virtud al estilo de los antiguos romanos que les impulsó a combatir las fuerzas enemigas, y a pesar de que esa representación de sí no tenía mucho que ver con los procesos revolucionarios presentes. O en las palabras de Sartre: «El burgués del 89 no pretende ser Catón para detener la Revolución negando a la Historia y reemplazando a la política por la virtud; tampoco se dice que se parece a Bruto para darse una comprensión mítica de una acción que él hace y que se le escapa: es ambos a la vez» (p. 50). La palpable contradicción entre las acciones y las representaciones que las acompañaron fue superada por una acción que las disolvió, las conservó, y las convirtió en *otra cosa*. Ahora bien, la expansión de la Revolución francesa a otros dominios, impulsada en su mayor parte por el movimiento burgués girondino, no significó acto seguido que los girondinos fueran los únicos responsables del inicio

del conflicto franco-inglés. Si los girondinos impulsaron la Revolución francesa hasta límites insospechados, también es cierto que «ni sus comedias ni sus sueños interiores, ni tampoco la organización objetiva de sus actos llevan al conflicto» (p. 50). De nuevo, aquí como en el resto de la descripción de los pormenores de la situación, Sartre insiste en que nunca se pueden reducir o simplificar las acciones a un único móvil o agente. Y, para este caso particular, pretende evitar el fácil reduccionismo de achacar la guerra, que luego se expandió por toda Europa, a los intereses económicos de una clase, los de la burguesía mercantil.

Hasta aquí la descripción dialéctica de los hechos desde un punto de vista objetivo. La otra opción es hacerla desde un punto de vista subjetivo. El proyecto en tanto que praxis negadora, superadora e instancia mediadora entre dos objetividades (en este caso, entre la circunscripción de la Revolución a Francia y su posterior expansión hacia fuera), también se vuelca hacia el futuro en tanto que proyecto interiorizado subjetivamente por los que tomaron parte. Sartre menciona los ideales desdeñosos que movían a los girondinos, y el oportunismo con el que supieron actuar, también recuerda sus cambios de ánimo; con esto pretende incidir en que las motivaciones cambian y se adaptan a las circunstancias, y que en ningún caso se pueden deducir empresas o intenciones a partir de una serie de rasgos definitorios y permanentes de quienes tomaron parte. Los girondinos se pudieron apropiarse de las circunstancias porque manejaban una serie de ideales y aspiraciones que en un momento dado conflagraron, o entraron en conflicto, con lo dado de esas circunstancias. El resultado de este conflicto, interiorizado subjetivamente, es que crearon una situación a todas luces imprevisible en aquel momento. Ahora bien, lo que no queda del todo claro en todo esto es por qué esta interiorización, que obviamente

sólo es perceptible (en Sartre), en tanto que acción o praxis negadora, tiene que tener esa dimensión intermedia entre lo dado y la proyección, es decir, por qué se ha de reunir bajo el paraguas de un proyecto subjetivo y existencial, con todo lo que eso conlleva. Es decir, si aceptamos plenamente la crítica de Sartre a la teleología determinista, ¿por qué hay que seguir planteando esta contingencia en términos de una «conciencia que se pierde y se aliena durante la acción para encontrarse de nuevo por y en la acción misma» (p. 39)? ¿Por qué seguir planteando la idea de que los procesos objetivos exteriores se interiorizan, se disuelven y se rehacen siempre de nuevo en el exterior? Si el proyecto es una acción que desaparece en el mismo acto de su auto-ejecución, ¿por qué le resulta tan necesario a Sartre ponerle nombres y apellidos, referirlo a la biografía o carácter de unos personajes concretos? Con estas cuestiones empezamos a preguntarnos por la noción de sujeto que subyace al método progresivo-regresivo sartreano, aquel espacio de subjetividad, real, vivida, y difícil de domeñar por el plano del conocimiento. Y, finalmente, si desde luego aceptamos la temporalidad no lineal de los acontecimientos históricos, ¿en qué medida podemos retrotraernos a un supuesto instante del pasado en el que situar una contradicción política entre dos o más fines, contradicción que luego pasa a ser superada por la praxis? Esta última pregunta enlaza con la anterior, pues en Sartre, la superación por la praxis es justamente llevada a cabo por un sujeto que se manifiesta en la misma ejecución de sus actos.

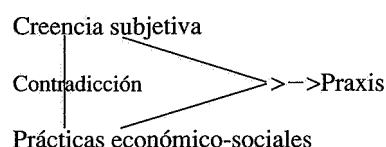
Lo que sí que queda claro es que el método progresivo-regresivo reproduce el presupuesto ontológico que hemos entretejido de entre las reflexiones sartreanas sobre el marxismo y el existencialismo, es decir, el vaivén entre el saber y lo real y la circularidad del proceso de totalización. Puesto que todo saber siempre deja un res-

quicio inabarcable de lo real, la dialéctica de la historia no se basta con situar a los individuos en el entorno social y familiar, o en el seno de las estructuras socio-económicas en que se encuentran (emplazamiento regresivo). Hay que poder lograr en toda su complejidad la reconstrucción imaginaria del cruce de caminos en que se encuentran los actores de la historia, esto es, poder colocarse en ese instante preciso de lo vivido en el que el sujeto se sobrepone al conjunto de las condiciones dadas, las hace suyas o interioriza, y las transforma en un movimiento de externalización (movimiento progresivo).

### 3. *El sujeto de la historia*

El ejemplo del actor que interpreta a Hamlet revela otros presupuestos del acercamiento sartreano a la dialéctica marxista de la historia que nos ayudan a empezar a responder a las anteriores preguntas. Sartre lo trae a colación para poner de relieve la influencia de la ideología sobre las acciones políticas y la infraestructura económica. Del mismo modo en que el actor que se cree Hamlet entra en una comedia subjetiva que le lleva a ejecutar de manera organizada —objetiva e intencional— una serie de acciones en pro de unos fines concretos, así también los burgueses que se creían romanos, y gracias precisamente a que así se creyeron, acabaron extendiendo a otros lugares sus prácticas comerciales liberales. De acuerdo con la lectura de Sartre, la situación en que se hallaban era una de conflicto entre estas creencias, sostén ideológico de sus prácticas, y los movimientos revolucionarios provocados por las masas de hambrientos y el variopinto grupo de los sans-culottes. Y no pudieron abandonar esta situación conflictiva sino suscitando un giro en la historia que ellos mismos no esperaron ni seguramente quisieron. Pues bien, en este análisis de la situación, Sartre diferencia entre lo que al-

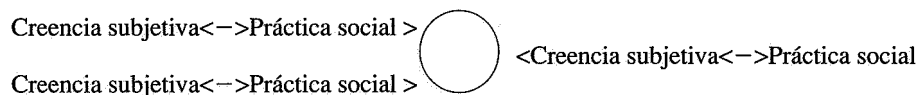
guien cree hacer en un momento dado, o lo que se cree de sí mismo, por un lado, y lo que efectivamente hace, por otro, en tanto que «las dos caras inseparables de un mismo objeto» (p. 99): se trata de dos instancias, subjetiva y objetiva, o imaginaria y práctica, que colisionan generando finalmente una práctica concreta que las niega a la vez que las supera.



Ahora bien, Sartre no termina de explicar en qué sentido es contradictoria la creencia liberal que tenían de sí los burgueses con respecto a los movimientos revolucionarios que llevaban ya tiempo produciéndose en Francia y a los que los girondinos se sumaron. Aunque obviamente está tratando de introducir un elemento subjetivo de determinación del curso de la acción futura (praxis), lo cierto es que, como muestra este diagrama, al diferenciar entre dos instancias que colisionan, lo que está efectivamente haciendo es presuponer que entre lo subjetivo y lo objetivo se da cierta separación *previa* a la praxis misma, y que es esta contradicción dada en un momento concreto la que en último término desencadena la acción. Otro ejemplo que pone de relieve una contradicción previa a la praxis entre un elemento subjetivo y otro objetivo, y que nos sirve para averiguar el estatus teórico que asigna a la contradicción en el curso de la dialéctica de la historia, es aquel en el que Sartre desentraña la contradictoria función de los sans-culottes en los acontecimientos previos al estallido de la guerra. Lejos de asumir una posición revolucionaria hasta sus últimas consecuencias, los sans-culottes se empeñaron en defender el régimen de propiedad privada; pero lo que todavía es más signi-

ficativo es que lo hicieron demandando la tasación —una forma de estabilización económica que, según Sartre, expresaba su apego al Antiguo Régimen porque, en lugar de dejar la puerta abierta al libre comercio entre individuos libres (la apertura demandada en buena medida por los girondinos e incluso por los jacobinos más radicales), reclamaba un control estricto del mercado (precios y dinero), tal y como lo había hecho el monarca en el pasado: «los súbditos [del rey] que son propietarios, lo son porque reciben de su bondad la garantía constantemente renovada de su propiedad—. Los «sans-culottes» reclaman la tasación en nombre de esta idea ambigua que se mantiene en su memoria y cuyo carácter periclitado no conocen. Pero esa tasación es al mismo tiempo un recuerdo y una anticipación» (p. 107). Sartre dedica muchas líneas a cómo esta antigua figura de imposición, subjetivamente encarnada de forma anacrónica por los sans-culottes, entra en contradicción con las prácticas mercantiles liberales de los girondinos, especialmente a partir de los disturbios de La Vendée, y cómo la acción resultante de esta contradicción, de nuevo aquí a todas luces impredecible, acaba siendo no otra cosa que el aprovechamiento del conflicto por parte de La Montaña, su progresiva evolución hacia la izquierda,

la integración dentro de su programa de una parte de las reivindicaciones de los sans-culottes, su consecuente toma de poder gracias a la Guardia Nacional y la creación de la primera Constitución democrática de la historia (con sufragio universal masculino) y, al poco tiempo, el establecimiento del Comité de Salud Pública y, con él, del Terror. Ahora bien, lo que la descripción de los hechos nos muestra, y la subyacente propuesta teórica de Sartre, sin embargo, impide ver, es que ni la defensa de la tasación fue meramente una idea subjetiva sacada de contexto histórico, ni las prácticas girondinas fueron sólo el conjunto de condicionantes económicos predominantes del momento y a los que los sans-culottes se quisieron enfrentar. Pues si, en efecto, hacemos caso a la pormenorizada exposición de los hechos, comprobaremos que las contradicciones no se pueden dar entre elementos subjetivos, por un lado, y elementos objetivos, por otro, sino entre campos de fuerzas atravesados todos, tanto por ideas o representaciones que los distintos individuos y grupos tenían de sí, como por prácticas sociales concretas a su vez delineadas imaginariamente, de manera que si tuviéramos que introducir estos campos de fuerzas en el diagrama expuesto arriba, éste habría que re-dibujarse como:



donde las flechas hacia adelante indican la proyección al futuro, y las que están vueltas hacia atrás indican un movimiento temporal de retroacción, de un determinado acto una vez realizado en el presente, hacia el pasado. Y lo que este diagrama, frente al de arriba, pretende indicar es que sólo una vez que se ha llevado a cabo la revolución jacobina (en este diagrama a la

derecha del círculo), sólo entonces se puede mirar hacia atrás para darse cuenta de que las demandas de los sans-culottes estaban en contradicción con su defensa de la tasación y también con las aspiraciones de los girondinos. Lo radicalmente nuevo de la toma de poder jacobina es que la nueva situación por ella generada no pudo ser proyectada en tanto que una acción su-

peradora de lo dado, puesto que lo que hizo más bien fue trastocar en su misma raíz el lazo que unía la creencia en la tasación como mecanismo revolucionario con los confusos movimientos sociales asociados a ella y promovidos los *sans-culottes* —y que al fin y al cabo forzaron la radicalización jacobina. Y desde luego también afectó a las contrarrevolucionarias prácticas de la Gironda, aislando el elemento imaginario adherido a ellas, dividiendo aún más todavía a sus miembros entre conservadores y moderados, e incluso en último término haciéndoles retractarse con miedo de su anterior apoyo a la guerra. Como bien dice Sartre, los *sans-culottes* no tenían presente la referencia histórica de la tasación, no sabían que estaban enarbolando un significado periclitado. Lo estaban haciendo, pero sin saberlo. Y sólo a partir del momento jacobino es posible afirmar que la tasación era una demanda ideológica, pero no porque de antemano lo fuera con respecto a una práctica social no ideológica o verdadera (sus verdaderos intereses), sino porque que ella misma quedó, a partir del momento jacobino, y sólo a partir de entonces, no antes, desdoblada entre la creencia subjetiva y la práctica social que la acompañaba. Es decir, sólo cuando los jacobinos alcanzaron el poder, y sólo cuando impusieron una constitución que en buena medida aspiraba a otorgar derechos sociales a todos, sólo entonces pudo constatararse que las anteriores demandas de los *sans-culottes* conllevaban también unas prácticas que, como luego se vería, iban a ir en contra y detrimento de las posibilidades creadas por la nueva situación. En términos más formales, y volviendo al diagrama arriba formulado como alternativa al de Sartre, esto significa también que en todo instante de la praxis política (antes o después de determinado acontecimiento) se da siempre la interacción de elementos subjetivos y objetivos, por tanto, no hace falta presuponer una mediación práctica (el proyecto) entre unos y

otros para evitar los supuestos excesos del saber objetivo frente a la vivencia subjetiva. Todo instante de la historia contiene ambos elementos, ambos elementos van siempre de la mano. Pero cuando ciertos acontecimientos logran descomponer profundamente el orden establecido, lo que asimismo consiguen es hacer estallar la contigüidad funcional de lo subjetivo y lo objetivo, de lo imaginario y lo práctico.

El argumento también puede ilustrarse mediante el ejemplo de Hamlet: frente a la interpretación de Sartre, se podría afirmar que hay una diferencia fundamental entre el actor que se cree Hamlet y el burgués que se cree Catón o Bruto. Mientras que el primero está, después de todo, *actuando*, y representando el papel de Hamlet, el segundo claramente no lo está —no representa nada—. El burgués que defiende una serie de intereses mercantiles universales se inspira en Catón y efectivamente se cree, como un antiguo romano, baluarte de la república y portador de una cultura clásica. No cabe decir que actúa, ni que vive en un mundo de ilusión; sus creencias se corresponden efectivamente con sus prácticas, entre unas y otras se da una contigüidad funcional. Pero a partir del instante en que Robespierre y los jacobinos llevan a cabo un giro de tuerca en la revolución que (en buena medida) aspira a universalizar los derechos sociales más allá del universalismo liberal defendido por los girondinos, sólo entonces podemos hablar del carácter ideológico de las creencias mantenidas imaginariamente por estos últimos. Es decir, lo que en primer lugar le permite a Sartre separar un elemento ideológico de otro material, o una instancia subjetiva de otra objetiva, incluso una imaginaria de otra práctica, para luego reunir las en una dialéctica o vaivén, es que está colocándose a posteriori de los hechos, a sabiendas de lo ocurrido. Pero esta presuposición de saber sólo puede hacerse una vez que los elementos han sido descompuestos retroactivamente por la práctica revolucionaria



jacobina. O, para expresarlo brevemente, a diferencia de la explicación de Sartre, la contradicción no aparece como tal ni es contradicción en sí previamente a la praxis que como tal la muestra, sino que aparece posteriormente a la emergencia de una práctica social concreta que la desvela. Por lo tanto, la contradicción ocasionada por la toma de poder jacobina sólo es palpable en tanto que contradicción una vez que la radicalización revolucionaria como tal la señala, y necesita del momento de esta radicalización para captarse en tanto que contradicción.

En su voluminoso estudio sobre Flaubert<sup>12</sup>, Sartre concibe el imaginario como el vicio de la clase burguesa, en contraposición con la verdadera praxis de la clase trabajadora. Ahora podemos vislumbrar que esta contraposición ha de poderse explicar mediante una concepción de la temporalidad que se deshaga de la todavía presente en Sartre linealidad explicativa de los hechos —en concreto en lo que al proyecto en tanto que instancia mediadora se refiere—. El proyecto como mediación entre lo subjetivo y lo objetivo es esa instancia que, anclada en el pasado, vuelca al sujeto hacia el futuro, negando y superando las contradicciones dadas de la situación. Pero la cuidadosa atención a los hechos, en sí misma muy lograda por la exposición de Sartre, nos puede llevar en una dirección diferente. Mientras que el proyecto se sitúa en tanto que una instancia surgida en el futuro a partir de las contradicciones de lo dado (ideología versus economía, subjetivo versus objetivo), el paso a paso del devenir histórico apunta más bien a una configuración de los hechos y las representaciones sin intervención de mediación alguna: si el acto jacobino revolucionario saca a la luz la insuficiencia de la apuesta política de los sans-culottes, es porque esa praxis misma desdobra las acciones de los sans-culottes con respecto a sus aspiraciones, y porque

las pone en relación con las de los otros grupos o individuos involucrados. La praxis logra mostrar hasta qué punto los sans-culottes fueron un grupo cuyas aspiraciones imaginarias y cuya resolución efectiva no pudieron por sí mismas alcanzar mayores frutos políticos revolucionarios, pero lo hace, no antes de la praxis misma, sino una vez que la praxis ha trastocado el campo de fuerzas en el que se inscribe. De este modo, la necesidad de una mediación desaparece en la medida en que la praxis real y efectiva de los agentes sale al primer plano —y siempre y cuando por *real* no entendamos un hecho aislado inmune a los efectos del imaginario, sino una configuración o campo de fuerzas de prácticas sociales y representaciones imaginarias, en tensión, que desembocan en, y son alteradas, por un acto revolucionario. Esto confirmaría la tesis, por otro lado defendida por Sartre, de que «la verdad de la *praxis* imaginaria está en la *praxis* real» —aunque esta última podrá ser recreada y envuelta a su vez por múltiples representaciones imaginarias posteriores a la praxis misma—. (Y el acto jacobino en seguida fue imaginariamente representado como Terror, aunque el número de ejecuciones llevadas a cabo por los jacobinos fue muy pequeño en comparación con el número de muertes ocasionadas por las represiones conservadoras de mediados del siglo XIX)<sup>13</sup>. En resumidas cuentas, Sartre pone los términos de la contradicción como dados previamente al conflicto y la praxis, en tanto que instancias previas e independientes del devenir de los hechos y entre sí. Esta presuposición teórica, íntimamente conectada con el dualismo entre los planos de lo real y del saber, en última instancia termina dando prioridad al saber de lo práctico, y no a la praxis misma. La praxis no puede concebirse como un proyecto mediador entre instancias contradictorias separadas de antemano, luego negadas y superadas, sino como un acto que

desdobra prácticas y representaciones imaginarias, que muestra su contigüidad funcional, y que, al hacerlo, las destruye.

Sartre empeñó mucho esfuerzo en deshacerse de cualquier idea de sujeto liberal, que para él era una «subjetividad vacía de una pequeña burguesía puritana y engañada» (p. 23). En contraposición a esta idea, hemos ido subrayando que Sartre escribió, de la mano de una fenomenología hecha existencialismo, sobre un sujeto concebido en tanto que interacción con el mundo en el doble vaivén de la interiorización y la exteriorización, como una especie de contenedor que se puede ir llenando a partir de los efectos que el mundo tiene sobre él, que se empapa de imágenes y de ideas, y que luego recrea este contenido en su seno, desbordándose y actuando en el mundo. Pasó de lo que él consideró un sujeto vacío, a una concepción de un sujeto formado a partir de una materia obtenida del entorno, pero luego dispuesta para ser convertida en algo propio, y ser reenviada al mundo, transformada. También conviene tener presente que ya desde sus primeros trabajos, y en relación con la problemática del sujeto, Sartre descartó la posibilidad teórica de que esta materia que llenaba al sujeto pudiera de alguna forma permanecer inconsciente, pues, a su juicio, la presuposición del inconsciente implicaba la sumisión por parte del sujeto a una serie de fuerzas mecánicas (sociales o libidinales) de las que era imposible sustraerse. En *El ser y la nada*, el proyecto, en tanto que memoria del entorno y anticipación de futuro, venía a ser esa instancia que garantizaría la inevitable y necesaria responsabilidad del sujeto. Y la mala fe ese proceder por el que se podía estar consciente de las intenciones de uno, aunque sin querer saberlo, escapándose de ellas. En este sentido, estas páginas que le hemos dedicado en su aniversario van a terminar subrayando que la enfática apuesta sartreana por una ética de la responsabilidad del sujeto —o, *tout court*,

por una idea de sujeto— es rescatable en nuestros días, aunque en su caso proviniese en última instancia de un malentendido con respecto a su lectura de Freud, desde luego derivable de cierto cientifismo en éste (y que posteriormente Lacan se esmeró en recortar), así como de su preocupación, comprensible históricamente, con el determinismo del marxismo estalinista de su tiempo. Pero Sartre bien sabía que esto en nada se correspondía con Marx. A mi juicio, las insuficiencias en su formulación del sujeto empezaron a aflorar no tanto en la etapa fenomenológica, ni siquiera cuando criticó a Freud, sino cuando se empezó a meter de lleno en la cuestión político-social. Pues si, como hemos visto, el proyecto se planteaba como negación y superación de una contradicción social dada de antemano, la proclamada primacía de la praxis cedía ante lo ya sabido de la resultante de la acción, como si en buena medida el observador pudiera colocarse ante los hechos a sabiendas de las consecuencias de los mismos. Y es que Sartre realizó una no del todo obvia traslación de la categoría del proyecto, inicialmente concebida en *El ser y la nada* en términos de intencionalidad individual, esto es, de interacción entre la conciencia y el mundo, a la reconstrucción dialéctica de la praxis política en la historia, para así rescatar en lo histórico ese núcleo de responsabilidad subjetiva. Donde antes la conciencia era un surgimiento espontáneo de intencionalidad, ahora la praxis ejecutaba acciones en el mundo a partir de lo que le constituía a uno; y en ambos casos a lo que se aspiraba era a «tomar una clara conciencia de sí» (p. 35).

Pero cuando lo que está en juego es la cuestión socio-política desde una perspectiva marxista de lucha de clases, no resulta suficiente proponer un sujeto que se colma de ideas y representaciones que interioriza para luego exteriorizar de forma modificada. Esto es así, porque, como nuestra reconstrucción crítica ha intentado mostrar,

Sartre concibió una dialéctica entre lo subjetivo y objetivo, o entre el imaginario y lo práctico, que en su método se presentaba como contradicción previa a la praxis política propiamente dicha, y que luego ésta disolvería y convertiría en otra cosa. En este estadio previo, el sujeto vivía la ideología bajo la forma de la representación, como si fuera posible tomar una serie de ideas o imágenes y hacer como si fueran tuyas —cuando de hecho no lo eran, aunque siempre tuvieran efectos directos en la práctica—. Lo que ya podemos concluir, por lo tanto, es que esta concepción de la ideología en tanto que representación había de provenir justamente del hecho de que Sartre seguía manteniendo la idea de una conciencia individual enfrentada a, y en relación con, el mundo, lo que desde luego no era congruente con una praxis entendida en términos políticos. La alternativa aquí planteada sugiere, a diferencia de este planteamiento, que la primacía de la praxis muestra la contigüidad funcional de ideología y acción, y lo que es igual de importante, que ni acción ni ideología han de ser entendidos como representaciones individuales, sino más bien como campos de fuerzas en los que se inscribe la lucha de clases. Es decir, para comparar el ejemplo ya analizado con otro, clásicamente definido por Marx en términos de ideología <sup>14</sup>, a la política le interesa muy poco que el actor se sumerja o no en su papel; pero a la política sí le interesa que usted se crea libre cuando está vendiendo su fuerza de trabajo o cuando posee el dinero, forma de valor de intercambio, que le permitirá entrar en la circulación del capital. Lo primero está en el orden de la representación que un sujeto efectúa en su relación con el mundo, lo segundo en el de la contigüidad funcional de las creencias subjetivas con una serie de prácticas que no cesan de propagarse a todos los niveles, y que reproducen en sí mismas la lucha de clases —y que se llaman capitalismo—. Pues el descubrimiento de Marx fue justamente entre-

sacar teóricamente esa forma de circulación económica y relación social que le permite al sujeto operar a dos niveles, ideológico y práctico, en la perpetua reproducción de un sistema de apropiación de la plusvalía. En consecuencia, la ideología, como, por otro lado, precisó Althusser <sup>15</sup>, se produce por y en este sistema, y es de índole práctica, precisamente porque se está rehaciendo a cada instante del mismo, en cada intercambio, y está atravesada por esa misma división del trabajo que en primer término caracteriza o fundamenta al sistema. Tal vez esto es a lo que apuntaba el mismo Sartre cuando, en un gracioso ejemplo que no difiere mucho de las reflexiones de Adorno sobre el tiempo de ocio <sup>16</sup>, describe al capitalista encarnando el funcionamiento del capital incluso cuando el fin de semana se va de pesca:

Es exacto que tal industrial que está de vacaciones se entrega frenéticamente a la caza o a la pesca submarina *para olvidar* sus actividades profesionales y económicas; también es exacto que esta espera apasionada del pez [...] tiene en él un sentido que nos puede hacer conocer el psicoanálisis, pero no por ello las condiciones materiales del acto dejan de constituirle objetivamente como «expresando el capital», y además, este acto, por sus repercusiones económicas, se integra en el proceso capitalista. También hace estadísticamente la historia en el nivel de las relaciones de producción porque contribuye a mantener las estructuras sociales existentes (p. 93).

Pero lo que le faltó a Sartre fue también dedicarle algunos análisis al proletariado, es decir, a investigar qué es eso del trabajo convertido en mercancía. Pues sus análisis equiparan apresuradamente el trabajo con la praxis política, o con el proyecto, y al final todo esto es contemplado, sin diferenciación alguna, como la forma primigenia de la relación del ser humano con el mundo. Le faltó ponerse a investigar esa curiosa invención del capitalismo que consistió en mercantilizar el trabajo y

extraer la plusvalía —precisamente por medio del surgimiento de la ideología liberal, mediante la invención de un sujeto de derechos—. Le faltó, como también diría Althusser al tacharle de pre-marxista<sup>17</sup>, ser lo suficientemente marxista como para dejarse de interrogar exclusivamente por la subjetividad burguesa que llevó a cabo la Revolución Francesa, porque, ya para proseguir con alguna otra crítica, que también gravemente le reprocharía Jameson<sup>18</sup>, después de todo, ni los jacobinos dejaron de ser una clase media que aspiró al poder de su propia clase, ni la Revolución Francesa fue lo suficientemente radical como para alterar la estructura económico-política que afectaba a la gran mayoría de la sociedad —por ejemplo, en lo que se refiere a las grandes masas de campesinos que iban a ser posteriormente reclutados para la guerra y, poco después, para la industria—. Pero más allá de estas críticas, su perseverante empeño en no dejar de lado la interacción de lo subjetivo y lo social sigue siendo una empresa a imitar —espe-

cialmente cuando, por un lado, hoy parece que la economía dicta más que nunca el devenir de nuestras vidas, y cuando, por otro, la idea de un sujeto ha de poder seguir siendo útil más allá incluso de la consulta privada del psicoanálisis—. Que lo objetivo y lo subjetivo siguen siendo las dos caras de una misma moneda, de una moneda que se hace y rehace cada día, es lo que le resta por seguir narrando a ese trabajo práctico que un día se irguió como la raíz de la teoría crítica y sin el que la mejor filosofía del siglo XX no se puede comprender, y que tiene un nombre compuesto: psicoanálisis+marxismo (un matrimonio conflictivo, pero no imposible). Que las cenizas de esta ave fénix están todavía calientes, lo demuestra el profundo interés que entre las niñas siguen despertando los grandes dinosaurios filosóficos —como nos enseña Chris Marker al final de su precioso documental sobre el cineasta soviético Alexander Medevkin, «El último bolchevique»—. O entre aquellas que ya no lo somos tanto.

## NOTAS

<sup>1</sup> Una pequeña parte de este texto fue presentada en el congreso internacional sobre «Sartre y su tiempo» celebrado en la Universidad de Zaragoza en noviembre de 2005.

<sup>2</sup> Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850, El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, introd. Ramón Cotarelo, Madrid, Espasa-Calpe, 1995.

<sup>3</sup> Para un recorrido de su desarrollo y actividades políticas, véase François Bondy, «Jean-Paul Sartre and Politics», *Journal of Contemporary History*, vol. 2, núm. 2, Literature and Society, abril de 1967, pp. 25-48; y, más recientemente, Francisco Fernández Buey, «Recuerdo de Sartre en el centenario de su nacimiento», especialmente Parte II, aparecido en *La insignia*, revista electrónica: [www.lainsignia.org/2005/junio/cul\\_007.htm](http://www.lainsignia.org/2005/junio/cul_007.htm)

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, «Cuestiones de método», en *Crítica de la razón dialéctica I*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 1966, 2004, pp. 13-155. Las citas de este texto entre paréntesis.

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre, *La náusea*, trad. Aurora Bernárdez, Madrid, Alianza, 1982.

<sup>6</sup> Daniel Guérin, *La lutte des classes sous la première République. 1793-1797*, París, Gallimard, 1968.

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, «Le mythe révolutionnaire» y «La philosophie de la révolution», en *Les Temps Modernes*, 1 junio de 1946, y 1 julio de 1946, respectivamente. Posteriormente reunidos en «Matérialisme et Révolution», *Situations III*, París, Gallimard, 1949, pp. 135-225.

<sup>8</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, París, Éditions La Découverte, 1986, pp. 11-21 y 165-174.

<sup>9</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de Ontología Fenomenológica*, trad. Juan Valmar, revisión Celia Amorós, Madrid, Alianza; Buenos Aires, Losada, 1984.

<sup>10</sup> Abram Kardiner, *El individuo y su sociedad: la psicodinámica de la organización social primitiva*, México, FCE, 1982.

<sup>11</sup> Aunque este ejemplo nos debería llevar a preguntarnos por qué hay tan pocas mujeres en las Islas Marquesas, y la respuesta nos remitiría probablen-

te a alguna circunstancia histórica, de modo que "necesidad" habría de entenderse en tanto que necesidad creada históricamente. Sin embargo, Sartre concibe la construcción de la sociedad humana como un modo de organización colectiva para hacer frente a la rareza o escasez (*rareté*) y que, no obstante, no impide el surgimiento del conflicto de los seres humanos entre sí. En Sartre, por consiguiente, y ésta es una tesis desde luego problemática desde un punto de vista marxista, la lucha de clases es consecuencia de esa negatividad originaria interiorizada posteriormente como violencia. Fredric Jameson defiende a Sartre frente a la acusación de que este concepto tiene connotaciones malthusianas y darwinianas alegando que proviene de la concepción fenomenológica del mundo como una totalidad ante la que el ser humano se sitúa bajo la forma de trabajo. Cfr. Fredric Jameson, *Marxism and Form. Twentieth-century Dialectical Theories of Literature*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1971, p. 236. Esta explicación, sin embargo, nos remitiría de nuevo a la historicidad de esa forma de trabajo y, por tanto, también a un cuestionamiento de la rareza que la subyace.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *El idiota de la familia: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, 2 vols., Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975.

<sup>13</sup> Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution 1789-1848*, Londres, Abacus, 1992, pp. 89-90.

<sup>14</sup> El último Marx se desentiende de sus anteriores polémicas contra los ideólogos alemanes, donde argumentaba que la ideología representaba erróneamente las condiciones materiales de existencia, y en su lugar considera que la mercancía en tanto que forma social es su propia ideología, por tanto, atraviesa todo el entramado social. Vid. Peter Osborne, *How to read Marx*, Londres, Granta Books, 2005, p. 44.

<sup>15</sup> Louis Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses», en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. Ben Brewster, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, p. 186. Althusser, como es sabido, tiró el niño del sujeto con el agua sucia de la bañera. Trataremos su problemática posición en otro ensayo sobre el psicoanálisis y el marxismo, en preparación.

<sup>16</sup> Theodor Adorno, «Freizeit», *Gesammelte Schriften 10/2, Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Surhkamp Verlag, 1977, pp. 645-55.

<sup>17</sup> Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism*, trad. Grahame Lock, Londres, New Left Books, 1976, p. 60.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 267.